

# 学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」

——(その二) 第十三段落、第十九段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes* als wissenschaftliche Erkenntnistheorie — 2. §§13—19

神山 伸弘

Nobuhiko KAMIYAMA

一. はじめに

二. ヘーゲルの内容目次

三. 「序文」の検討——学問的に認識することについて。

(一) 真なるもののエレメントは概念であり、概念の真の形態は学問的なシステムである。

(二) 精神のいまの立場

(三) 形式主義に反して、原理は完結するものではない。

新しい現象と古い記憶

ヘーゲルの課題は、「新しい世界」を「概念」として「展開」してみせることである。このとき、この課題を達成するために留意すべきことはなにか。

(以上前号)\*

「世界」の「現象」は「新しい」としても、その「意識」はまったく「古い」。これに対し、「現象する」「新しい世界」は、「全体」ではあるものの「単純態に覆い隠され」て貧弱であるのに対し、「意識」の「記憶」に「現在する」ものは、「先行する現存在」であってそれが「富 Reichthum」

としてある(第十三段落第一文)。この落差!

当然ながら、「現象」からは「新しい世界」を、そして「意識」からも——「先行する(以前の) vorherrschenden」ものではない——「現存在の富」を……。[新しいぶどう酒を古い革袋に入れる者はいない。そんなことをすれば、革袋は破れ、ぶどう酒は流れ出て、革袋もだめになる。新しいぶどう酒は、新しい革袋に入れるものだ。そうすれば、両方とも長もちする。]<sup>①</sup> こうした発想でいけば、現在進行形の「現象」の「新しい」ところを容認して、その「単純態」でしかない「全体」ではなく、多様性を帯びた「現存在の富」を持つような「全体」にするしかないだろう。ここで、現在の「意識」が旧いことを念頭に置けば、まずもって、この「旧い」「意識」を「新しい」「現象」にみあつて刷新する必要があることになる。<sup>②</sup>

### 新しい世界の内容と形式、その秩序化

そのために必要なのは、①「内容(Inhalt)の広がりと特殊化」であり、②「それ以上に」「形式(Form)を十分発達させること」(Ausbildung)だとする(第十三段落第二文)。この「新しき」「直接態」・「単純態」である「全体」は、「普遍的な根拠(Grund)」という「概念」であるから、この「概念」が、「全体」としてみずから有する「現存在」に関わつて、分割されて判断にいたり「特殊化」して、「全体」のあり方を「内容的に開示することが求められる。しかし、「内容」は、ただ「ありさえずればよい」というものではない。「内容」にふさわしい「形式」——すなわち「区別」を「確実に規定」し(Bestimmen)「固定した(関わり

Verhältnisse)」を「秩序づけ」る(ordnen)もの(同)——を持たなければならぬ。なお、ここでヘーゲルがいう「内容」や「形式」、また「規定」や「関わり」は、文脈のかぎりでは、読者の一般的なありふれた理解でめいめいが任意に意味づける以外にないだろうし、さしあたりそれで十分だろう。ただ、このさいでも欠かせない理解は、「全体」の「特殊化」によって「秩序」が作られていくことである。また、「形式」には、これから先で述べられるような必要条件がある。これを外すと、「形式」として成り立たないことに留意しなければならない。

なお、今後の行論の見通しをつけておくと、まず、この直後から③「形式」に関する議論が進められ、④「内容」については、第十五段落で議論がなされる。文章構造をあらかじめこのようにつかんでおくことは、ヘーゲルの議論を理解するうえで肝腎なところである。

### 学問(哲学)は学びうる!

ところで、ヘーゲルがとくに①「形式」にこだわるのは、この「発達」があるからこそ、「普遍的である(悟性的な理解しやすさ allgemeine Verständlichkeit)」(第十三段落第三文)を具えた「学問」が成り立つからである。その「悟性的な理解しやすさ」は、「悟性的に理解できる形式verständige Form」(同第五文)とも言い換えられる。この「形式」は、「学問」をするために「万人に提供された道」、「万人に平等に開かれた道」(gleichgemachte)「道」(同)だとされる。

もしも、「形式」の「発達」がなければ、「学問」は、少数者の「秘伝の占有物 esoterisches Besitzthum」に成り下がる(見かけ Schein)を持

ってしまふ<sup>(3)</sup>。というのも、「学問」は、無形式であると、外面的に理解できるものを持つに至らず、「概念」のままにとどまり、したがって「内的なもの」でしかなくなつて「秘伝の占有物」になるからだし、こうした「内的なもの」としては「広がりをもたない」ので普遍的に了解されることもなく、「個別的なもの」にしてしまふからである。もちろん、「学問」が少数者の「秘伝」だというのは、「学問」として失格だ<sup>(4)</sup>ということにほかならない（第十三段落第三文）。こうした考え方は、カントが示した「汝みずからの悟性を用いる勇氣を持つて」という「啓蒙の精神」に通ずるものである。

ヘーゲルが目指すところ、すなわち哲学という「学問」の本質の開示は、「学問」が「公開 exoterisch」のものとなり、公共性をもつて成り立つことである。このためには、「学問」は、「完全に規定される」必要がある。このことによつてはじめて、「学問」は、「概念的に把握できるものとなり、学習 (gelent) できるもの、万人の所有物となりうる」のである（第十三段落第四文）。「学問」をしようとする「意識」が「悟性によつて理性的な知に届く」よう求めることは、「正当」である（同第五文）。これも、カントが示した「啓蒙の精神」であろうが、カントは、——みずからの啓蒙主義に反し——哲学は学びえないとした<sup>(5)</sup>。だが、「悟性的に理解できるもの das Verständige」は、「学問」と「非学問的意識」とをつなぐ「共通」のものであり、これを通路に「非学問的意識」も「学問」に移行できるはずなのである。だから、「悟性」に依拠することので、「学問」として「哲学」は学びうるのである！

### 学問の発達をめぐる対立——悟性 vs. 理性

「学問」は、最初から「完璧」であるわけがない。その「細部」が「完全 Vollständigkeit」したかたちで意識されているわけでも、「秩序」をなす「形式」が「完全 Vollkommenheit」に意識されているわけでもない（第十四段落第一文）。このことは、通俗的な学問観からすると、学問そのものを見下すきっかけともなるかもしれない。とはいえ、学問が「完璧でない」ことを「非難」するのは、学問の「本質」にかかわるはずだから、ひとまず容認しなければならぬだろう。こうした「非難」は、「形式 jener [= Form]」が「十分な発達 Ausbildung」を遂げるよう「求めること」を承認しようとし「ないこと」が許されないのと同じくらい不当なことだろうか（反実仮想の接続法二式）。いや、不当ではないのである。この文の含意としては、「学問」の不完全性は、むしろその進展の機縁でさえあること、これに対し、「形式の十分な発達」をないがしろにすることは、そもそも「学問」としての資格が問われる、それこそ「本質を失った事態」だということがある（同第二文）<sup>(6)</sup>。

ここで、第十四段落第三文における „Dieser Gegensatz“ の „Dieser Gegensatz“ をどうとらえるべきか、という問題があると思う<sup>(7)</sup>。平凡な読解問題のようにみえて、これを単純に前方指示で読んでいいのか、むしろ後方指示なのではないか、という判断が迫られるからである。第一着手としては前方指示なのだろうが、後方の次文で „Der eine Theil“ zu „der andre“ という明確な「対比」が登場するので、ここでは簡単ではなく。

„Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu

seyen, …” 「この対立が、見かけとしては、もつとも主要な難問のようである。」しかし、これが「見かけ scheint」として語られるからには、ヘーゲルの真意からすれば、この対立はもつとも主要な難問などではない」ということだろう。つまり、「Dieser」の指示内容は、もつとも主要な難問となつてはならないのである。

さて、「Dieser」の前方では、①学問が「完璧でない」ことと、②「形式の十分な発達」がないがしろにされることとが対比されていた。いずれも「不十分」だという点で共通点があるとすれば、②では「形式」のないがしろに限定されている。②と対比的に考えうるとすれば、①では「内容」上の「不十分」を考えるべきだ、ということになる。こうした考え方からすれば、「Dieser」を前方指示と考えた場合、端的には、「十分な発達」を目指すべきは、「内容」か、しからずんば「形式」か、といった「対立」ということになる。学問には、そもそも「内容」と「形式」の双方が具備していなければならぬであろうから、これらを「対立」的に「見る」ことは、じつに愚かといわざるをえない。だとすれば、①と②とが「対立」するような「見かけ」は真実ではない、ということになる。「Dieser」を前方指示と考えることには、このようにそれなりの妥当性がある。ただし、「内容」と「形式」をそもそも「対立」的に「見ない」とするならば、そもそもそうした「見かけ」すらも生じない、ということもあるはずである。

では、後方指示と考えた場合はどうか。「Dieser …」文の次の第四文では、「Der eine Theil」と「der andre」が登場するので、この両者が「対

立」しているのではないかと「見る」のは、たやすいことである。この場合、①「一方」は、(a)「材料」という富 den Reichthum des Materials」——これは第十三段落第一文の「先行する現存在の富」と対応する——と(β)「悟性的な理解しやすさ」があることを自慢し、②「他方」は、逆に(β)「悟性的な理解しやすさ」を軽蔑し(γ)「直接的な理性態や「神性」を自慢する。ここで(a)を「内容充実」(γ)を「内容空疎」と解しうるなら(a)(γ)はたがいに真逆であり、(β)でも正反対の態度をとるわけだから、①と②は「対立」しあっている。ここで(β)に着目すれば、①は「悟性」の立場、②は「理性」の立場として「対立」しあっている、と「見る」ことができるだろう。また、「内容」と「形式」に照らせば、①はこれらをいちおう具備するものの、②はこれらはいずれも持ちあわせない、といった「対立」を「見る」こともできる。

このような「対立」にあつて、(a)と(β)のある①は、不十分にせよ学問にとつて必要なことだろうが、(β)を欠き(γ)も直接的な②は、そもそも学問として成り立たないところがある。だから、このかぎりでは、①と②は「対立」のようであり、すでに学問としては①に「軍配」が上がつている「わけだから、「対立」になつていないわけである。また、①の「悟性」と②の「理性」は——カントの理性批判以来の「難問」として——「対立」したまま放置すべきものではない、という意味でも、そうなのである。

「難問」の「見かけ」は、前方指示で解するよりも後方指示で解したほうが、論壇的意味をより鮮明にしうるものだと思う。

悟的な理解しやすさを自慢する態度

ここで、ヘーゲルは、順序として、①の(a)「材料という富」と(β)「悟的な理解しやすさ」が「形式の十分な発達」を欠いている事態について議論をしていく。

このさい、ヘーゲルは、『聖書』におけるイエスの靈験の事跡を引きあいに出す。すなわち、イエスがガリラヤにおいて、「重い皮膚病を患っている人 Ausätziger」を癒して「だれにも話さないように気をつけなさい Siehe zu, sage es niemand」としたり、弟子と湖に船出したさいに起きた「嵐 Ungestüm」を嵐がせ(stillen)たりする事跡である。これらは、人間を超えた「神の力」を「現象」として信じざるをえなくして、このさい「沈黙 Stillschweigen」を惹き起こすことに関わる。

テキスト的にこの「沈黙」を惹き起こすのは、「真理の力 Kraft der Wahrheit」と「嵐」の二つである(第十四段落第五文)。

ここで「真理の力」とは、事跡的には、「重い皮膚病を患っている人」が癒される事跡のことを指す。この事態を「真理の力」と呼んだ者にミューンターがいる。ミューンターは、「安息日に病気を治す」イエスの事跡が人びとに「真理の力」を感じさせ、「あまねき沈黙 allgemeines Stillschweigen」を誘ったとしている。<sup>9)</sup>

また「嵐」については先述のごときだが、テキストでは、„Ungestüm des Andern“とあつて(11)に、„Andern“とは、„der andre [Theil]“すなわち②の立場であろうから、「嵐」はそのいわば換喩的なあり方として示されているわけである。

そして、「懸案の事柄の根拠」とは、もちろん(a)「材料という富」であろう。

こうしてみると、第十四段落第五文は、パラフレーズするなら次のようになる。

「材料という富」や「悟的な理解しやすさ」を自慢する立場は、「材料という富」といった現象が、いわば理解できない神の力によって病気が癒されるといったたぐいに通じる「真理の力」によって成り立つことを見てとるものの、これをどう言ったらいいか分らず「沈黙」してしまうし、「直接的な理性態や神性」を自慢する立場が「嵐」のように荒れても「沈黙」してしまうが、「懸案の事柄の根拠」、すなわち「材料という富」に注目すれば、「打ち負かされたと感じているだろうか」(反実仮想の接続法二式)。いや、そんなことはない。とはいえ、「悟的な理解しやすさ」の点では、「形式の十分な発達の要求 jener Forderung」に「注目すると」「満足しているわけではない。」「というのも、この要求 (sie) は正当であるのに達成していないからである。」

ようするに、①の立場は、「現象」を悟的にとらえてはいても、その「本体」である「神性」を理性的に語りえない。これに対し、②の立場が安易に「神性」を持ち出してもそれに納得しないのは、①には「材料」があるからだ。しかし、この「材料」を「神性」につなげる「形式」を見いだしていない点で不満を残している。と言うのである。

「材料という富」や「悟的な理解しやすさ」を自慢する立場は、「真理」に啞然とするがゆえに「沈黙」する。この「沈黙」は、なかば「真

理」の「勝利 Siego」に「捧げられる gehört」ものだが、なかば「退屈や無関心」に「捧げられる」ものでもある(第十四段落第六文)。ここで「勝利」が持ち出されるのは、『マタイによる福音書』第十二章第二〇節で「病気が治る」現象が「正義」の「勝利」であったのと同様に、<sup>(10)</sup>「材料」という富の顕現することが「真理」の「勝利」だからである。また、この「沈黙」が「真理」に対する「退屈と無関心」に「捧げられる」とするのは、「材料という富」や「悟性的な理解しやすさ」を自慢する立場に対するヘーゲルの揶揄である。というのも、「悟性的な理解しやすさ」を標榜するにもかかわらず、「真理」に対して「沈黙」を「捧げる」ので、<sup>(11)</sup>悟性的にすら理解できない<sup>(12)</sup>わけであり、必然、「真理」に対する「退屈や無関心」に陥るからである。もちろん、その「沈黙」や「理解のなさ」の根本的な原因は、「形式の十分な発達」という「要求」を満たせないことにある。この「要求」は、「学問」である以上は「約束」——「ここにも「主」である「神」の「約束」といった『聖書』的なイメージが重ねられている——であり、それを果たす「期待」を「つねにかきたてる」ものなのに、実現されることがない。自分が実現すべきであるにもかかわらず…。こうしたことがあると、つねに「退屈や無関心」に陥らざるをえないわけだ(同)。

### 内容の問題

以上、ヘーゲルは、「学問」の「形式」について、それが必要であるにもかかわらず看過されていることを批判してきたわけだが、これに対して、すでに第十三段落第二文で提起されている「内容」のほうはどう

なっているのか。第十五段落は、この問題を主題化する。すなわち、次のように。

„In Ansehung des Inhalts machen die Andern sich es wohl zuweilen leicht genug, eine grosse Ausdehnung zu haben.“ (S. XVII) のうち、<sup>(13)</sup> „die Andern“ の複数形をどう理解するかが決定的であって、金子武蔵は、これを「他の人々」と訳し、「ロマンティカーのうちで、シエリング及びその亜流を他の人々から区別することを意味する」として、具体的には、メッツケの註から「Görres と Wagner とをさす」と紹介している。<sup>(12)</sup> この点、三浦和男も基本的には同様で、その „die Andern“ を第十四段落第四文にある „der andre [Theil]“ と読み、「後の陣営」と訳す。これは、男性単数形であるから、ここで用いられている複数と異なるが、<sup>(14)</sup> „Theil“ としての総体の単数と、その構成員の複数が相互に通用しあうと考えたものであろう。

しかし、<sup>(15)</sup> „die Andern“ の複数に、厳密に考えた方がいいだろう。じつは、前段落の第十四段落第五文において、<sup>(16)</sup> „denn sie sind gerecht“ と語られているが、この „sie“ すなわち „jener Forderungen“ (二格) が複数形で登場してきており、この „jener“ は、<sup>(17)</sup> „jener Theil“ すなわち „Der eine Theil“ であって、先に示したように、「材料という富」や「悟性的な理解しやすさ」を自慢する立場であった。

これに対する „der andere [Theil]“ は、当然ながら、「直接的な理性態や神性」である。そうである以上、<sup>(18)</sup> „die Andern“ は、同様に、「後者の陣営」であって、すなわち「直接的な理性態や神性」の立場を信奉す

るものであり、ようするにロマンティカーであると考えたいところである。

しかし、大本の „jener Forderungen“ の複数形との対比で „die Andern“ を考えるならば、これは »die anderen Forderungen« であつて、 „jener Forderungen“ がその場の主題である „Form“ に関わる要求であつたのと同様に、 „die Andern“ も、当面の主題である „Inhalt“ に関わる要求と読むべきである。 „Form“ に関する要求は、「その十分な発達」であつたが、 „Inhalt“ に関する要求は、「広がりと特殊化」である(第十三段落第二文)。したがつて、第十五段落冒頭の „In Ansehung des Inhalts machen die Andern sich es wohl zuweilen leicht genug, eine grose Ausdehnung zu haben.“ は、「学問の内容に注目すると、〈広がり」と特殊化という他方の要求 die Andern〉は、かなり頻繁に、大きく拡張することをお手軽に考えて (wohl zuweilen) それで十分だとしている。」と訳すべきであろう。とくに „die Andern“ の理解の点で、金子訳などを誤訳と断じたい。

こう考えると、第十五段落第二文の主語である „Sie“ も、 „die Andern“ であるから、〈広がり」と特殊化という他方の要求〉ということになる。ただ、同文の „auf ihren Boden“ の „ihren“ は、前文の同段落第一文の „Ausdehnung“ と理解することも可能であり、そう理解しても、ここでも要求されている「広がり Ausbreitung」と類縁であるから、大差のないところであろう。

### 珍しいものや好奇心なもの

ところで、「大きく拡張することをお手軽に考え」とは、どういふことか。それは、端的にいえば、「珍しいものや好奇心なもの (Sonderbarkeiten und Curiositäten) をとくに問題とする」ことによつて、従来の学問では「規則づけられていないもの」も含めて一切合財「絶対的な理念」に従させるやり方である。これは、ヘーゲルによれば、「広がり」と特殊化 Ausbreitung und Besonderung」とは、つづつて、「一つの同じものがそれ自身違った形態化をしたのではないか daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte」(第十五段落第三文) といういかがわしいものである。この文は、接続法二式であるから、その真意は、それに否定で答えるところにある。すなわち、「一つの同じもの」が「形態化」することの否定である。これは、「形態化」したものからすれば、還元論的な思考であり、「一つの同じもの」からすれば、流出論的な思考になるが、ヘーゲルは双方とも否定しているのである。そして、こうした発想は、「形態化」しているようにみえて、けつして「形態化」はしていないのである。

ここで「珍しいものや好奇心なもの」は、「特殊化 Besonderung」と類似しているが、まがい物として列挙されている。「珍しいもの Sonderbarkeit」は、明白にその地口であろう。それをラテン系の言葉で置き換えたのが「好奇心なもの Curiosität」である。(17) これは、当時の一般の学問界において重視されていた探求態度だと思われる。(18) こう考えると、ヘーゲルのここでの批判意識は、たんにロマン主義のみならず、学問一般を視野に収めたものとして理解すべきだろう。ヘーゲルの「序文」が

「学問的認識論」であるゆえんである。

それはそうと、この「広がり」は、「形態を欠いたまま一つの同じものを繰り返す」だけのことである。そこにおける「違い Verschiedenheit」は、「退屈な〈見かけ Schein〉」にすぎない。したがって、こうした「まがい物」は、本当は「特殊化」とは無縁である。これをいくら繰り返し返しても、「それだけで独立してきつと真である理念」は、まったく「特殊化」されずに（はじまり Anfang）の姿のままにとどまる（第十五段落第四文）。「知る主語 wissendes Subject」が「一つの動かない形式」（同第五文）をあらかじめ決めておいて、たんに材料をそれに当てはめているにすぎない。ヘーゲルは、これを「単調な形式主義」（同第六文）だと指弾する。こうしたあり方は、「広がり」と特殊化」の要求を満たすものではありえない。

ここで、『精神の現象学』においてはじめて「Subject」が登場する。それは、『精神の現象学』の理解でとりわけ有名な——のちの第十七段落第一文において提起される——いわゆる「実体＝主体」理説なるものへの伏線となっている。この場での「Subject」をどう理解し適切な訳を与えるかは、こうした脈絡も考えながらすべきことであるが、先取的でないかたちで考えておけば、「主語は、〈知るもの〉として、なにかの述語を持つが、その述語は、あらかじめ主語が決めておいた形式のものだ」という理解が可能である。このさい、「主語」が——ライブニツツ的な〈モノド〉を想定しないかぎり——〈知るもの〉としてふさわしくないとすれば、①述語を与えられるべき「主語」は、②〈知るもの〉と

しての「主語」と区別しなければならなくなるだろう。おそらくこの点は、のちのち大きな問題となると思われる。しかし、この場では、さしあたり、③〈知るもの〉としての「主語」と、①述語を与えられるべき「主語」とが一体でありうることを指摘するにとどめておこう。

### 形式主義の居直り

「単調な形式主義」の誤りは、ヘーゲルにとっては以上のように明白だが、それによる「抽象的な普遍態」が「絶対的なもの」だと主張して居直る立場がある（第十六段落第一文）。

ここでヘーゲルが念頭に置いている同時代の思想としては、ゲレスとシェリングらのものがある。<sup>19)</sup>

ゲレスは、「人格態」が「三つのポテンツ」からなるとする。この「ポテンツ」は、「三つの積極的なファクター」である「理性」「空想 Phantasie」「運動力」と、「三つの否定的なファクター」である「悟性」「感性 Sinn」「興奮」からなる。そして、「人格態」以外の「外的な自然」でも同様にこの「三つのポテンツ」がみられるとする。<sup>20)</sup> ようするに、自然も精神もすべてこれら「三つのポテンツ」で理解しようとするわけである。

シェリングによると、「哲学者にとつて、知的直観や理性の直観は明白なもの」<sup>21)</sup>であるから、哲学とそれ以外の知とを明確に区別すべきだとする。「哲学にふさわしいのは、哲学への通路をはっきりと遮断し、その四方八方を一般の知から哲学へと向かうどんな道や小道にも通じえないように、その一般の知からは隔離することである。」すなわち、「哲学」なるものの「知的直観」こそは絶対的で、それは一般の知に解放されな

い「絶対的なもの」なのである。これは、哲学の「秘教」宣言とでもい  
うべきものであり、またほかの諸学問との断絶宣言である。

このように、「抽象的な普遍態」が「絶対的なもの」だと主張して居  
直る立場は、カントが行った認識批判を無に帰する動きである。

第十六段落第二文でいう「以前 *sonst*」に行われた「表象 *Vorstellung*」  
を「反駁」するやり方は、カントの議論を利用したエバーハルトのもの  
であろう。<sup>(22)</sup>

すなわち、「ある表象〔甲〕を反駁するには、なにか別のあり方で表象  
される〔乙〕空虚な可能態がありさえすれば充分」だ、とされるが、こ  
れは、甲の「表象」が実際は乙という空虚な「表象」であれば、甲の「表  
象」は反駁される、という趣旨である。甲と乙の双方がたがいに異なる  
「表象」とされているので分りづらいところだが、「空虚 *leer*」という  
言葉に注目すれば、甲の「表象」は、<sup>〃</sup>ものそれ自体 *Ding an sich*、と  
しての「表象」を想定し、乙の「表象」は、甲が「空虚」だとする「表  
象」を想定すればよいだろう。実際に、カントは、「内容なき思考枠組」  
を「空虚」だとしている（『純粹理性批判』B 79）。

エバーハルトは、「現象ではない表象はすべて、感性的な直観の形式  
の点で空虚である」とし、「物それ自体の表象はすべて、現象ではない表  
象である」ので、「したがって、現象ではない表象は、端的に空虚である」  
と推論した。<sup>(23)</sup> ようするに、「物それ自体」は、「表象」として、「空虚」だ  
ということである。

とはいえ、「思考枠組」ないし「概念」は、感性的・経験的な<sup>〃</sup>直観<sup>〃</sup>

がなければ「空虚」であるとしても、それ抜きに「認識」が考えられな  
い点で、カント的には、「これと同じたんなる可能態やら普遍的な思考枠  
組やらが現実的な認識の肯定的な全幅の価値も持っていた」わけである。

これに対して、同文後半は、「非現実態の形式をとった普遍的な理念  
に一切の価値が帰せられる」としており、これは、先ほどのシェリング  
の「知的直観」が一般の感性的直観に基づく知と遮断されていることを  
指しているともみてよいだろう。シェリングによれば、「最高の統一体」は  
「聖なる深淵」であって、「一切のものはこの深淵から立ち現れ、そのな  
かへと立ち帰っていく」<sup>(24)</sup>。このようなシェリングの構想を、ヘーゲルは「区  
別」を解消し「空虚の深淵」に突き落とすやり方とみなし、これが「思  
弁的な (*speculativ*) 考察方法だとされる」ことに抗議する。（以上、第十  
六段落第二文）

そうしたシェリング的な議論では、ある「現存在」を議論しようにも、  
「現存在」が「A=A」<sup>(26)</sup> という「絶対的なもの」のなかでは、他のもの  
との差異がなく、すべてが（へ一つ）<sup>〃</sup>なつてしまふ<sup>〃</sup>（第十六段落第三文）。  
したがって、こうした「知的直観」は、「区別を充実するに至った認識」  
を拒絶することになる。<sup>(27)</sup> ここで、有名な「すべての牛が黒くなる *alle Krühe  
schwarz sind*」<sup>(28)</sup> という揶揄が登場する。（同第四文）

ヘーゲルの生きた「現代 *neuerer Zeit*」は、カント哲学の批判主義で始  
まる。しかし、これに基づく哲学は、「概念」の形式主義に墮してしまっ  
ている。こうした「形式主義を告発」したのは、我々、すなわちシェリ  
ングと私ヘーゲルの哲学ではなかったか。<sup>(30)</sup> しかし、ヘーゲルの眼から見

れば、経験とは別の領域に哲学をおし込め、「概念」を「経験」に適用したつもりになっているシェリングらの立場も、結局のところは形式主義なのである。しかし、シェリングは、こうした「形式主義」批判に失敗した。こうした「形式主義」を斥けるためには、「絶対的な現実態を認識することの自然」を「完全に明晰にする」以外にない。これがヘーゲルの哲学的な課題である。「絶対的な現実態」は、この場ではまだはっきりしていない。しかし、シェリングらが言っている「絶対的なもの」を引き継いでの議論であることは間違いない。

### 学問を成し遂げる普遍的な表象

ヘーゲルが行おうとしている「学問を現に成し遂げるようと試みる」と、「これを「受け取って理解する」のを容易にするためには、その「試み」の「普遍的な表象」を持つのが「有益である」として、以下を提示していく(第十六段落第六文)。

ここでヘーゲルがあえて「表象」というのは、次段落の第十七段落冒頭で述べるように、みずからの「洞察」を「弁護・正当化 *rechtfertigen*」するためには、本来的には、「システムそのものの具現 (*Darstellung*)」によるしかなく、「序文」においてはそれを与えることができない、という明確な限界意識があるからである。

### (四) 絶対的なものは主語であるが、

#### 「実体＝主体」理説なるもの

ヘーゲルが「なによりも重要」とみなしている「洞察」は、「真なるものを実体としてではなく同じくらいに主語としても受け取って理解し表現すること *das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken*」である。(第十七段落第一文)

この箇所は、あくまで „nicht ... sondern eben so sehr“ の関連であって、前件が „nicht nur“ ではないところから、解釈に迷うところとして有名である。しかしながら、金子は、註もすることなく、前件を「単に……だけではなく」と、„nicht nur“ の含意で訳している。このように理解するときには、「真なるもの」が „Substanz“ であることと „Subject“ であることの双方が同等の重みをもつ、ないしは、ユルゲンセンのいうように „Subject“ であることの「たんなる量的漸層」がある、と受けとめるぐらいのことになるだろう。

しかしながら、ヘーゲルの力点は、あくまで、「真なるもの」を „Substanz“ として「受け取って理解し表現する」のでは駄目だ、ということにある。つまり、„nicht nur“ ではなく、かならずや „nicht“ でなければならないのである。というのも、第十七段落第二文では、「実体的なあり方 *Substantialität*」の意味するところを「普遍的なもの」や「直接態」だとし、同第三文では、「実体的なあり方」を「区別されず動かない」ものと規定し、「実体」を「思考」する「叡知的な直観 *intellektuelle*

「Anschauung」が「不活発な単純態」だとしており、「真理」をこのように「実体」として「受け取って理解し表現する」ことは、ヘーゲルが批判し乗り越えようとしていることだからである。なお、こうした「叡知的な直観」を主張するのは、シェリングである。シェリングによれば、「絶対者の直接的な認識」がそれにあたる。<sup>(33)</sup>

### 神即実体

ところで、ここでは、「神が（一つの *Eine*）実体である」と「把握」するこのへの反対論を、ヘーゲルは三点にわたって紹介しているが、そのいずれも、ヘーゲルの満足するところではない。

### スピノザの無神論

第一に、このとらえ方が「自己意識が没落するばかりで維持されない」と「本能的」に反発するりがある。これは、神即実体・神即自然<sup>ス</sup>というスピノザの教説を無神論とみなすことにつながる。

ヘーゲルが直面したのは、ヤコービによる「スピノザ主義は無神論である」との告発である。<sup>(34)</sup> こうした告発の背景には、スピノザの教説を非キリスト教的だとする、さらには非宗教的だとする議論が久しい以前からあった。

たとえば、コレルス (Jean Colerus 1647-1707) は、次のように言っている。「スピノザの『エチカ』では、神性の定義ないし記述から始まる。そもそも、キリスト教徒の哲学者が話す以上に美しい書き出しになっていることに誰が信じられるだろうか。すべての定義が美しいが、とくに第六節は美しい。そこで、スピノザは次のように言う。『神は無限な存在であ

る。それは、いわば、それ自身のうちに無限の属性を包含する実体であり、この属性のそれぞれが永遠で無限な本質を表現し外に示すのである。』だが、この意味をよく調べてみるなら、スピノザの神は、想像されるような神 (un phantôme, un Dieu imaginaire) ではなく、けっして神ではない。<sup>(35)</sup> ようするに、「スピノザの神」では、自己意識の具わる「人の子イエス」が排除されるというのである。

さらに、ヴォルフは、次のように言う。「七一四 スピノザ主義者は非宗教的であり、いいかえれば、それ自身が宗教的ではない。というのも、こうである。スピノザ主義者は、宿命論者であり、またもちろん普遍主義者である（七〇九節）。実際に、宿命論者が普遍主義者であるとすれば、それは非宗教的である（五七一節）。ゆえに、スピノザ主義者が非宗教的であるのは、当然である。」<sup>(36)</sup> つまり、ヴォルフは、スピノザの教説が「宿命論」だとするわけである。これは、ヘーゲルにしてみれば、自己に真価を見いだす（自己意識的な）人間の「自由」を認めない教説だということになる。

こうした反発は簡単なことかもしれないが、しかし、ヘーゲルにしてみれば、実際に「真なるもの」を「主語としても受け取って理解し表現」してみないことには、哲学的・学問的には意味をなさないのである。

### バルデイリ、ラインホルトの「思考としての思考」

反対論の第二は、自己意識を失った「実体」に対し「思考としての思考 *Denken als Denken*」や「普遍態」を対置する議論である。「思考としての思考」という表現は、バルデイリ (Christoph Gottfried Bardili

1751-1808) やそれに追隨したラインホルトに特有のものであった。<sup>(37)</sup>

バルデイリによると、「思考としての思考」は、「いかなる質的区別も受けつけない」というのも、「思考するのか、さもなければ思考をやめるのか、つまりそれに矛盾することであるか、のいずれかである。だから、思考のうちには、思考としては、いかなる否定もない。」からである。また、「思考としての思考」は、「いかなる量的区別も受けつけない」。それは、「それはいつでもAであって、思考を用いるあらゆる可能な場合にAとして無限に繰り返す」のである。したがって、「思考としての思考」は、「反対のものの可能性を排除した厳密な意味での普遍的なものである」。<sup>(38)</sup>

ラインホルトは、これを受けて、「思考としての思考の本質」を次のように説明する。「計算 (Rechnen) においてその計算によって、思考としての思考は、(一つの同じもの) の無限の反復可能態という性格をもちながら、(一つの同じもの) において(一つの同じもの) によって(一つの同じもの) として、つまり純粋な同一態として記述される。——そして、まさにこの無限の反復可能態、すなわち純粋な同一態のうちに、思考としての思考の本質の実質、すなわち思考としての思考の内的な性格の実質がある」。<sup>(39)</sup>

バルデイリでも議論の出発点が「計算」であったように、ラインホルトにおいても「計算」が念頭に置かれて、「純粋な同一態」が「思考としての思考の本質」だとされている。ここでは、すくなくとも算術的な思考が前提とされている。この点は、いずれ数学的思考に対するヘーゲルの批判とも関わることになろうが、当面のヘーゲルの議論を理解するう

えでは、このさい深入りしないでおく。重要なことは、こうした「思考としての思考」という「純粋な同一態」の主張が「単純態」や「区別されず動かない(実体的なあり方)」の主張になる、という認識である。「思考」として、自己意識を維持したつもりになっても、自己意識ならざる「実体」をつかむことに墮する議論だといっているのである。

#### シェリングの直接的な「実体」主語論

だとすれば、「実体」と「主語」を同一にとらえる第三のシェリングによる反対論が注目されることになるだろう。

シェリングは、「絶対的認識」においては、「思考と存在との絶対的な統一がある」とする。これに対し、「認識作用が形式的に規定されたものとして絶対的なものそのものに対立する」という見方は、実際には成り立たない。というのも、「形式が同時に絶対的なものそのもの」であることにより、「形式的に絶対的な認識」は、「必然的に同時に絶対的なものそのものの認識」だからである。そして、このようにして、「絶対的なものについての直接的な認識が存在することになる。こうした「絶対的なもの」の直接的な認識」は、「思弁的な認識の始まり」であり、「あらゆる哲学が可能であるための原理かつ根拠」なのであって、「この認識を靦知的な直観と呼ぶ」のである。<sup>(41)</sup>

ヘーゲルは、こうしたシェリングのとらえ方を、「靦知的な直観がふたたび不活発な単純態に逆戻りしていないか」、「現実態自身が非現実的な仕方で見現されていないか」という問題提起のかたちで批判する。こうした表現の緩和は、シェリングに対する配慮でもあろうが、ヘーゲル

の真意としては、シェリング流の直接的な同一態では、現実味のないままに空虚な「実体」をつかむだけだ、ということにあるであろう。(以上第十七段落)

### (五) 主語はなにであるか。

#### 主語の生命

ヘーゲルとしては、「実体」がもつ「絶対的なもの」といった「述語」的な性格に目を潤ませるのではなく、「主語」としてしか成り立たない「実体」のあり方に照らして、<sup>(42)</sup>ともかくも「主語」のありようを考えなければならぬ、と言いたいのである。ヘーゲルの当面の議論は、「実体」の「述語」的性状に関心があるのではない。また、「実体」が「主語」だとあらためて確認することでもない。そのようなことは、だれもが先刻ご承知のところなのである。

ここでヘーゲルが「実体」を問題とするとき、「生命ある実体 *lebendige Substanz*」という表現を選んでいることにとくに注目しておきたい(第十八段落第一文)。この表現は、『精神の現象学』において、ここで唯一用いられるものである。<sup>(43)</sup>「実体」に「生命」を絡ませることで、「実体」の「主語」としての命題論理的なあり方が、たんにスピノザ的に存在論的なものではなく、ライブニッツ的に運動論的なものとしてとらえられることになる。<sup>(44)</sup>メッツケは、「生命ある実体」ということで、前段落でいう「区別されず動かない(実体的なあり方)」や「不活発な単純態」(第十

七段落第三文)との対比がなされているとする。<sup>(45)</sup>けだし、当然の読み方である。

#### 他と成る否定態としての主語、その(折れ返り)・田環

ヘーゲルは、第十八段落において、主語としての「生命ある実体」が「真実に現実的である存在」であるときのあり方をコンパクトにまとめている。すなわち、その根幹は、「みずから自身を設定する運動 *die Bewegung des sich selbst Setzens*」であり、<sup>(46)</sup>それを言い換えて「みずからが他と成ることとみずから自身とを媒介すること *die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst*」であるとする(第十八段落第一文)。

「実体」は、「主語」であらざるをえないからその位置に座ると、「純粹で単純」ではあるが、その「内容」は不明である。メーリンの『批判哲学百科辞典』によると、「実体」が「不変なもの *Unwandelbares*」といった「恒存態 *Beharrlichkeit*」であることを除けば、「実体の概念には、主語という論理的な表象以外は残らない」のである。<sup>(47)</sup>

だから、「実体」は、「否定態」であり、その「内容」を得るためには、「述語」を要求する。それゆえ、「実体」という「単純なもの」は、形式的に「主語」と「述語」とに「分裂」し、それらとして「二重化して反対しあう *entgegensetzende Verdopplung*」必要がある。これが、「みずからが他に成ること」である。

しかしながら、こうした「主語」と「述語」の「分裂」と「二重化」は、同じ一つの「実体」のそれであるから、「主語」と「述語」の(違い *Verschiedenheit*) が実際は「等価 *gleichgütig*」であって、したがってそ

これらの「対立」は「否定」されるから、両者の「同等態 Gleichheit」が修復される。これが、先ほどの「みずからが他に成ること」と「みずから自身」とを「媒介すること」である。

これは、「他であること Anderseyn」においてみずから自身のなかに〈折れ返ること Reflexion〉とも表現できる(第十八段落第二文)。また、〈はじまり〉の「純粹で単純」な「主語」を〈おわり〉の「目的」として「前提」とし、〈はじまり〉から「みずからが他に成ること」を介して〈おわり〉にいたることを「現に成し遂げる Ausführung」「円環 Kreis」と表現することもできる(同第三文)。「みずから自身を設定する運動」とは、このような〈折れ返り〉であり、「円環」運動なのである。(以上、第十八段落)

神の場合は…

「こうなつてくるときと、神の生命と神的な認識というものは、みずから自身との愛を遊ぶことだとして言明されるかもしれないが、このような理念も、そこに否定的なものを真面目に思いつかず、否定的なものによる痛みや忍耐強い労働が欠けると、墮落して説教となり、それ自身気の抜けた退屈なものになってしまう。Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden: diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadtät herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.」(第十九段落第一文)

この文については、ヘーゲルの『宗教哲学』において類似の表現が認

められることから、それとの関連性も考えるべきところだが、本論では、文脈的理解と論壇的理想を明確にすることに徹したい。

この文で「神の生命」が登場するのは、前段落における「生命ある実体」(第十八段落第一文)への言及の継承であり、同様に、「神的な認識」の登場は、「真理」(同第三文)への言及の継承である。そして、「否定的なものによる痛みや忍耐強い労働」は、前段落における「否定態」「分裂」「反対しあう二重化」(同第二文)と同様の含意である。こうした連続のなかでここで進展した議論は、「神」が持ち出されることであり、統一の分裂とその修復<sup>48)</sup>といった「円環」(同第三文)が「みずから自身との愛の遊び」として別角度でとらえられていることである。

ここで「神」が持ち出されるのは、「主語」としてしか考えられない「実体」にはそれこそがふさわしいからであろう。デカルト的には〈わたし〉も「実体」となるわけだが、その有限性に照らせば、無限実体である「神」こそが唯一の「実体」となると考えたのがスピノザである。したがって、この箇所<sup>49)</sup>の諸種の註釈では、「愛」という表現もあいまって、スピノザの参照がなされるのが通例である。たとえば、現行哲学文庫版は、「エチカ」第五部定理三三三の「神に対する知的愛 Amor Dei intellectualis」<sup>50)</sup>、定理三五の「神は無限の知的愛をもつて自己自身を愛す<sup>50)</sup>。 Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat.」、定理三六の「神に対する精神の知的愛は〔…〕神が自己自身を愛する無限の愛の一部分である。 Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.」を参照指示している。

『エチカ』のこうした参照文のうちヘーゲルの叙述にあるもので欠けているのは、「生命」と「遊び」であろう。ただ、「神」が「人格神」であることを自明とすれば、それに「生命」が伴うという分析はできるかもしれないから、とくに問題とすべきは、「遊び」であろう。<sup>(51)</sup>

ヘーゲルは、この「遊び」をみずからの哲学において多用する。いまこの場でそのことをすべて総覧しはじめると收拾がつかなくなるのでやめておくが、<sup>(52)</sup>「精神の現象学」の「悟性」章において「力」を説明するさいにこれが用いられたことを示唆するだけでも、その重要性は納得できるであろう。ただし、「遊び」が「愛」と繋がって、「愛の遊び ein Spielen der Liebe」という表現となるのは、序文のこの箇所のみである。

これは、蠱惑的な表現である。

というのも、これは、すぐれて性愛に関わる表現だからである。グリムによると、*„der Liebe spielen“* と *„Liebesgenuß“* のことなのである。<sup>(53)</sup> しかも、*„Liebe mit sich selbst“* となれば、自慰行為ともなりかねない。

いずれにせよ、「みずから自身との愛を遊ぶ」ことには、*„Freude Lust“* が伴っている。そして、ヘーゲルは、この「快楽」に、「否定的なものも真面目に思いつき」否定的なものによる痛みや忍耐強い労働がある場合と、それが欠如する場合とに分け、前者を肯定的に評価し、後者を否定的に評価する。<sup>(54)</sup>

## 楽園追放

これは、『創世記』において、人間が *„Paradies Lustgarten“* にいた状態（後者）から *„Exil“* を受けた状態（前者）への推移と関係するであろう。<sup>(55)</sup> 当然ながら、「神の生命」は「命の木」であり、「神的な認識」は「善悪の知識の木」である（『創世記』第二章第九節）。エヴァとアダムは、「善悪の知識の木」の実を食べることによって神による禁断の掟を破り、しかも罪を他に転化することによって自己愛の有り様を露呈した。そこで、「神は女に向かって言われた。『お前のはらみの苦しみ (Schmerzen) を大きなものにする。お前は、苦しんで (mit Schmerzen) 子を産む。お前は男を求め／彼はお前を支配する。』神はアダムに向かって言われた。『お前は女の声に従い／取って食べるなど命じた木から食べた。お前のゆえに、土は呪われるものとなった。お前は、生涯食べ物を得ようと苦しむ (mit Kummer)』。お前に対して／土は茨とあざみを生えいさせ／野の草を食べようとするお前に。お前は顔に汗を流してパンを得る／土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る。』」<sup>(56)</sup>

ようするに、*„Paradies“* にいるかぎり「苦しみ Schmerz」はなく「愛の遊び」に終始しうるため、「みずから自身との愛 Liebe mit sich selbst」は、「みずから自身と曇りなく同等で統一している die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst」のであり、「（他のあり方）や疎遠になること」、そして「疎遠になることを克服すること」は、「真面目に思いつきめしな *kein Ernst*」<sup>(57)</sup>（第十九段落第二文）。これが「それ自体での an sich」神

の生命」である。だが、しかし、こうした「それ自体 An sich」は、「抽象的な普遍態」(同第三文)にすぎない。

これに対し、*楽園追放*された人間は、「それ自体」である「神の生命」が「それだけで独立して存在する für sich zu sein」自然である。

ここで注意すべきは、ヘーゲルが、「神の生命」と人間とを区別しながらも分断せずに連続的にもとらえていることである。これは、『創世記』の理解としても正統であろう。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。」(『創世記』第一章第二七節)「主なる神は、土(アダマ)の塵で人(アダム)を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった。」(同第二章第七節)「主なる神は言われた。『人は我々の一人のように、善悪を知る者となった。今は、手を伸ばして命の木からも取って食べ、永遠に生きる者となるおそれがある。』主なる神は、彼をエデンの園から追い出し、彼に、自分がそこから取られた土を耕させることにされた。」(同第三章二・二・三節)つまり、人間は、「善悪を知る」点で神と同一であり、その「生命」は、神のそれが「永遠」であるのに対し、人間のそれは有限であるという区別があるものの、同じ「生命」なのである。そして、こうした有限である「神の生命」が「それだけで独立して存在する」人間の生命なのである。

### 人間の労苦

そして、人間には、労苦して「パンを得る」という「感性化形式の自己運動 Selbstbewegung der Form」(第十九段落第三文)が課せられている。

ここで、*Form* は、「一般に「形式」と訳すが、ここであえて「感性化形式」と訳したのは、文脈的に「自己運動」とあり、そこに「形成」的含意を認めるからである。たとえば、グリムは、カントの『純粹理性批判』の用例(B. 34)を引いて、「感性的知覚化や感性的現象にとつての形式 form für versinnlichung, sinnliche erscheinung」という意味を項目化している。<sup>58)</sup>

「感性化形式」は、(他のあり方)を産み出して疎遠になり、またこの疎遠さを克服する運動を含みこんでいる。「愛の遊び」は、こうして自然の産出運動となっているのである。

*Form* がこのように「感性化形式」として理解されるとき、「感性化形式は本質(Wesen)と同等だと述べられるとしても」「それ自体」である「本質」は、*楽園追放*によって、「それだけで独立して存在する」「感性化形式」にならなくてはならない。そして、この「感性化形式」となるということは、「本質」である「絶対的な原理」を「現に成し遂げ」、「本質」の「絶対的な直観」——「直接的な実体」・「神的なものの純粹な自己直観」(同第五文)——を「展開」することにほかならない。だから、こうしたことが「不必要になる」と「思いつく」のは、まったくの「誤解」なのである。(第十九段落第四文)

このさい、現行哲学文庫版の註釈にしたがえば、ヘーゲルは、フィヒテとシェリングを当てこすっている。<sup>59)</sup>

フィヒテは、『全知識学の基礎』において、「絶対的第一原則」は「証明」も「規定」もできないとし、<sup>60)</sup>『最近の哲学の本来の本質について汎汎

な公衆にあてた明白な報告』において、「知識学は最も抽象的なあり方をしたその直観から出発する」とする。<sup>(61)</sup>

シェリングは、『哲学体系の詳述』において、「形式」と「本質」の「同等」を説く。すなわち、「特殊なものを特殊なものにし、有限なものを有限にするのは形式であるので、絶対者において特殊なものも普遍的なものも絶対的に一つであるからには、形式も本質と一つであり、すなわち両者は絶対的である。——すでにこの絶対的統一に、すなわち本質と形式との等しい絶対性に、上で述べたわれわれの命題の証明があり、言い換えれば、絶対者そのものと絶対者の知とがいかにして一つでありうるかという可能性が、したがって絶対者の直接的認識の可能性が開かれている。」<sup>(62)</sup>

ヘーゲルは、これらに対し、「本質は、同じくらいに感性化形式として、また展開された感性化形式という富の全体で把握され表現されなくてはならない。」とする。<sup>(63)</sup> “Form”が「感性化形式」であればこそ、これが展開されれば、「本質は、現実的なものとして把握され表現されるのである。」(以上第十九段落)

\*\*\*  
(つづく)

## 註

\* 本稿は、神山伸弘「学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」——(その一) 第一段落、第十二段落」『跡見学園女子大学文学部紀要』第五〇号、二

〇一五年、十九〜五五頁(以下「拙稿」)の続編である。

(1) 『マタイによる福音書』第九章第十七節。新共同訳による。以下同様。

(2) 山口誠一は、「精神現象学」は、旧世界全体を体系化することによって同時に新世界の一般的基礎を体系化している。」とする。山口誠一「ヘーゲル『精神現象学』「序説」第十二節、第十三節の解明」、二二頁。

(3) アリストテレスによる“esoterisch”、“exoterisch”の対比については、次を参照。Metzke, *Hegeles Vorreden*, S. 125. 金子訳、四六五頁参照。なお、「見かけ」であるのは「学問」は「秘伝」ではないからである。

(4) Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Vol. 8, S. 35.

(5) 「一切の理性の学(ア・プリオリな)のうちで、ただ数学だけは学ぶことができるが、哲学(Philosophie)(それが歴史的なもの[historisch]でないかぎり)は決して学ぶことができない。ひとは理性にかんしては、ただかた粹理性批判」下巻、宇都宮監訳、以文社、二〇〇四年、八八三頁(B. 865)参照。このさい、「哲学」ということで「哲学的認識の体系」が意味され、「すべての哲学する試みを評価するための原型」と理解されるが、それは「具体的にはどこにも与えられてはいない」とされる。

(6) こうした「ありえない」という理念的判断と、歴史的現実とが異なることは、周知のことである。その実例はいくらでも挙げることができよう。今日だれもが腹を痛めない例としては、ガリレイに対する宗教裁判を思いみや。ヘーゲルは、当然ながら、理念的判断に依拠している。

(7) 金子は、その訳註で、「発展発達を学が必要とすると考える人々とこの必要を認めぬ人々との対立のことであるが、メツケは前者をもって啓蒙哲学者、後者をもってロマンティカーとしている。」とする。金子訳、四六六頁参照。

Vgl. Metzke, a. a. O.

- (8) 『マタイによる福音書』第八章第二―四節、第二三節―第二七節参照。  
ドイツ語は、ルター訳。以下同様。„ausätig“ は “leprosus” とあり  
(GRIMM, Bd. 1, Sp. 944) 共同訳聖書委員会注、一九九六年十一月一日  
に、「ら病」(ハンセン病)の訳を「重く皮膚病」に改めた。 Cf.  
<http://www.bible.org.jp/read/read08.html> (二〇一五年十一月十四日アクセス  
現在)

- (9) Vgl. D. Balthasar Münster: *Öffentliche Vorträge über die Reden und Begebenheiten Jesu, nach den vier Evangelisten*, T. 2, Kopenhagen 1786 (Google), S. 364. ラファーターも、この事跡を「福音が真理であること」の証左として挙げる。Vgl. *Prüfung und Beantwortung der Lavaterschen Meynung fortgesetzt von einem Freunde der Wahrheit*, Bremen 1777 (Google), S. 256. 「安息日」の事跡については、『マタイによる福音書』第十二章、マルコによる福音書』第三章、『ルカによる福音書』第六章参照。  
(10) この点、この「勝利 Siege」を「悟性的な理解しやすさ」に与える相手の勝利として解釈するのは、金子訳、一四頁、三浦訳、一二三頁参照。金子は「[反対派の]勝利」、三浦は「相手方の」勝利と補足する。しかし、直後の「退屈と無関心」が「相手方」ならざる当方のものだとすると、それぞれの動作主体が別々になるような解釈でよいのか、きわめて疑問である。別々の解釈をせずとも十分に理解できるのであるから、なおさらである。  
(11) 『ペトロの手紙二』第三章第九節「ある人たちは、遅いと考えているようですが、主は約束の実現を遅らせておられるのではありません。そうではなく、一人も減びないで皆が悔い改めるように」と、あなたがたのために忍耐しておられるのです。」

- (12) 金子訳、一四頁、四六六頁参照。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 156. なお、牧野紀之は「人々」とのみ訳し、„andre“ の指示対象を曖昧にしている。牧

野 訳、五〇頁参照。スニリーが “The other side” と訳し、“Schelling and his school” と註釈する (Tr. by Bailie, 1966, p. 77)。“” と同様の訳 (Tr. by Miller, 1977, p. 8)。

- (13) ZUWEILEN „4) z. in beschreibungen und schilderungen, da man, was man z. ist oder thut, nach seiner art oder gewohnheit ist oder thut“ GRIMM, Bd. 32, Sp. 902.  
(14) LEICHT „14) auf die abwesenheit der mühe und beschweris [...] beziehen sich die formeln leicht sein, leicht werden, einem etwas leicht machen und ähnl.“ GRIMM, Bd. 12, Sp. 635.

- (15) „genug“ だ “leicht” を強調する。GENUG „8) oft aber ist es auch mehr, wie recht oder gar, die gleichfalls eine unbestimmte steigerung enthalten, aber höher gehend als ziemlich, das sich dem vorgestellten völligen nur nähert, während recht oder gar es auch übersteigen, und so genug auch, z. b.“ GRIMM, Bd. 5, Sp. 3501.

- (16) このやうなゲルは、無名氏のシェリング批判において「珍珠の料理、die Sonderbarkeit der Speizen」の揶揄を念頭に置いたのではなかろうか。Vgl. *Ueber den neuesten Idealismus der Herren Schelling und Hegel, Kritiken, nebst Auszügen aus Briefen etc. über die eigentliche Tendenz dieser Philosophen*, Hsg. von einem Freunde der Philosophie, München und Leipzig 1803 (Google), S. 66.

- (17) レビシユタインナーの『中辞典』では “Curiosität” を “die Neugierde, Sonderbarkeit, Seltenheit” とし、釈義される。なお “Sonderbarkeit” は “Genialität” と “Singularität” の釈義にも登場する。Vgl. *Handwörterbuch zur Erklärung der in Büchern und Schriften, so wie im gemeinen Leben am meisten vorkommenden fremden Wörter und Redensarten, für Geschäfts- und Gewerbs-Leute, Beamete, Zeitungs-Leser, oder über-*

*Haupt für Nichtgelehrte*, Hrsg. v. Johann Conrad Rechensteiner, Ebnat 1824 (Google), S. 95, 159, 416.

- (81) キェルによる「十七世紀末には、*„Curiosität“* という言葉が *„interessant“*、*„wissenwert“* を意味する「流行語 Modewort」になっていた。百科全書 (Enzyklopädie) が編纂されたのもこの流行に沿ったものである。Vgl. Martin Gierl, *„Bestandsaufnahme im gelehrten Bereich: Zur Entwicklung der „Historia literaria“ im 18. Jahrhundert“*, in: *Denkhorizonte und Handlungsspielräume. Historische Studien für Rudolf Vierhaus zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1992 (Google), S. 70. この流行に伴ってか、ホイメンは「異教的〔非キリスト教的〕博識 (Gelehrsamkeit) の三つの「源泉」を挙げた。Vgl. Christophe August Heumann, *Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica, Nebst beigefügten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*, 2. Stück, Halle 1715 (Google), S. 272. ホイメンによる「ボリスナーテンスの「驚おと頭上げん」と同様に、「好奇は博識の限界を超える」ものだが、「驚おと原因」の「無知」の「覚醒」にこそなるのに対し、「好奇」はその「探究」に進む点で意味がある。Vgl. a. a. O., S. 274 f. この「博識」は「哲学」である。Vgl. a. a. O., S. 277.

(19) 現行哲学文庫版「五六〇頁以下参照」。

(20) J. Görres, *Aphorismen über die Organonomie*, Koblenz 1803 (Google), S. 1 f.

(21) Schelling, *„System des transscendentalen Idealismus“*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, Erste Abtheilung (abgek. *Schellings Werke*), Bd. 3, Stuttgart und Augsburg 1858 (Google), S. 368 f. シェリング『先験的観念論』赤松元道訳『古今書院』一九三〇年

四八頁以下参照。

(22) 金子は、「矛盾律或は自同律を存在論の最高原則としたヴォルフ哲学の場合を特にさすであろう。」とする。金子訳、四六六頁。

(23) Vgl. *„Ueber das Gebiet des reinen Verstandes“*, in: *Philosophisches Magazin*, Hrsg. v. Johan August Eberhard, Dritteres Stück, Halle 1789 (Google) S. 270. ちなみに、カントは「エバーハルトの議論に次のように応える。「感性的な直観の形式の点で空虚である表象は、あらゆる直観の点で空虚である（この点で、われわれのあらゆる直観は感性的だからである）。——ところで、物それ自体についての表象は、それらの点で空虚である。——したがって、物それ自体についての表象は、あらゆる直観の点で空虚である。——」*その表象の客観的認識を欠く。*——そこで、現象ではない物の表象は、あらゆる直観の点で空虚である。——したがって、この表象は（認識の点で）端的に空虚である。」Immanuel Kant, *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg 1790 (Google), S. 54 f.

(24) Vgl. *Schellings Werke*, Bd. 4, 1859, S. 258. シェリング「ブルーノ、またはあらゆる事物の神的な原理と自然的な原理とについて」対話篇 一八〇二年／無改訂第二版 一八四一年、茅野良男訳、『世界の名著43 フィヒテ／シェリング』中央公論社、一九八〇年、三〇〇頁以下参照。

(25) クラフトの『独羅辞典』に於ける *speculativ* とは、*„contemplativus: theoreticus“* である。Vgl. *Deutsch-lateinisches Lexikon*, aus der römischen Classikern zusammengetragen und nach den besten neuern Hilfsmitteln bearbeitet von Friedrich Karl Kraft, 2. Aufl., 2. Theil, Leipzig und Merseburg/Wien 1825 (Google), S. 627. また、*Speculation* とは、*„Ausinnung, Forschung,*

meditatio: contemplatio”の意味である。Vgl. a. a. O., S. 626. *アウテン* „ausinnen”は、グリムの辞書によれば、*„excogitare, fingere, invenire, ausdenken”*である。Vgl. *GRIMM*, Bd. 1, Sp. 973. 共通項的な意味は、*“考へ出す”*であり、*“熟考”*「瞑想」といったことだが、*“invenire”*ともなれば、*“ひらきあげる”*とらったマイナスの意味にまで振れる。*“speculativ”*を「思弁的」と訳すのが通例だが、「思弁」は、『広辞苑』（第六版）が「哲（speculation）①実践に対して、観想・理論の意味。②経験によることなく、ただ純粋な思考によって経験を越えた真理の認識に到達しようとすること。現代では否定的意味に用いられることが多い。知的直観の意味を持つ場合もある。」とするように、その「否定的な意味」としての受け取りを排しがたくなっている点で、もはや失当といふべきではないか、と思われる。この点、英語圏の模倣で、ヨヴェルは、*“Speculative”*が「今日普通の話方で使われるようなでたらめで（wild）根拠のない（baseless）推測」のことを指示しない」と註釈せざるをえなくなっている。Cf. Tr. by Yovel, P. 93. もっとも、文脈で示されるように、シェリングにとって意味がある *“speculativ”* がヘーゲルにとっては無意味になることもあるところからすれば、「ひらきあげる」といった「否定的な意味」を持ちうる「思弁」を訳語として維持するほうがよいのかもしれない。ヨヴェルも、シェリングにまつわるものを「熱狂（enthusiasm and Schwärmerei）とどう悪く意味」と釈義する。Cf. *op. cit.* なお、金子は、「思弁の原語は Spekulation であるが、ヘーゲルでは *specto* 〈見る〉という意味が生かされている、すなわち鏡に映して己れの姿を見ることと対立するものうちに己れを見ることを意味する。」という。金子訳、前掲箇所。これに照らせば、*Spekulation* には「鏡映視」という訳が至当であろう。

(26) この同一律は、形式論理的なそれであるから、だれのものともいえないが、フイヒテもあるにせよ、直接的には、シェリングを念頭に置いているで

あつて。Vgl. Metzke, a. a. O. シェリングは、「最高の法則」である「同一性の法則」は、「一切の存在との関係においては、 $A = A$  によって表現される」とし、「個別的な存在あるいは個別的なものとどうものは、自体的には存在しなからざるであつて、唯一の自体は絶対的同一性である」とする。Vgl. Schelling, „Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801“, in: *Schellings Werke*, Bd. 4, S. 116, 125 f. シェリング、「私の哲学体系の叙述（一八〇一年）」抄訳、北澤恒人訳、『シェリング著作集』第三巻、二二頁、三四頁以下参照。

(27) 一七三七年刊の『独羅・羅独辞典』では、*“Bey der Nacht sind alle Kihne schwarz. Prov. Nocte latent mendae, vitioque ingnoscitur omni.”* とあり、「夜は誤りを隠し罪をすんで赦す」の意。Vgl. Jacobi Bayer, *Paedagogus Latinus germanae juventutis sive Lexicon germanico-Latinum et Latino-Germanicum. Deutsch=Lateinisches und Lateinisch=Deutsches Wörterbuch*, 9. Aufl., Maynz 1777 (Google), S. 389. 一七九四年刊の『ドイツ・イデオロム辞典』によれば、*“bey der Nacht sind alle Kihne schwarz, subdata lucerna nihil interest inter res”* とあり、「燈火を高く掲げれば物の文目もつかなくさむ」の意。Vgl. M. Georg Thomas Serz, *Teutsche Itisismen, Provinzialismen, Volksausdrücke, sprüchwörtliche und andere im täglichen Leben vorkommende Redensarten in entsprechendes Latein übertragen und nach dem Alphabet geordnet*, Nürnberg 1797 (Google), S. 85. なお、この辞典では、*“Kuh”* に *“mulieres”* すなわち「女」の意味を示している。三浦は、「暗闇のなかではどの牛もまっ黒だ、どの女もおなじだ」はヨーロッパの古くからの戯言である。」とする。三浦訳、二二八頁以下参照。J・パウエルやF・シュレーゲルの例については、現行哲学文庫版、五六頁以下参照。

(28) この椰揄は、なにもヘーゲルの独創ないし専売特許ではなく、シェリング自身が本質的なところをすでに述べている。たとえば、「たいていの人々は絶

対象の本質のうちに空虚な夜以外のなものも見ないし、そしてそこになにも認識することができない」。絶対対象は、彼らの前で差異性のたんなる否定へと消滅し、そして彼らにとっては純粹に欠如した存在である。」

Schelling, „Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie, 1802“, in: *Schellings Werke*, Bd. 4, 403 ff. シェリング「哲学体系の詳述（一八〇二年）」（抄訳）、石川求・伊坂青司訳、『シェリング著作集』第三巻、一八一頁以下、一八三頁。シェリングの表現では、絶対対象を認識できないのは、哲学者ではなく、一般人だということになるが、ヘーゲルは、この一般人の立場からものを言っているとみてよい。なお、このような次第であるから、シェリングのヘーゲルに対する反発は、この揶揄にはないだろう。

(29) 三浦は、「ヘーゲルがとくに念頭にしているのはヤコービやヘルダーによる理解力の哲学や言葉の哲学に対する批判と、シェリングによる機械論的自然学の批判であるかにみえる。」と指摘する。三浦訳、一一九頁参照。

(30) ヘーゲルはいわゆる「自然法論文」で、「学問的総体性」といえるは、「実経験的な学問」の念頭には「多様態の総体性」・「完備したもの」が浮かび、「形式主義」の念頭には「首尾一貫性」が浮かぶとし、これらが相互補完的であることを指摘している。このさい、ヘーゲルがカントの批判主義の延長線上にこの「形式主義」を位置づけていることは、「形式主義」に「アプリアリ性」を認めてくる（この）から分る。Vgl. G. W. F. Hegel, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Kritisches Journal der Philosophie*, hrsg. v. F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel, Zweyten Bandes zweytes Stück, Tübingen 1802 (Google), S. 13 f. (31) メッツケによる「„ebenso sehr“ は、このテーゼにおける否定された前半を正確に示さなければならぬかもしれないことを示している」。そのうえ、このテーゼの前半を次のように理解する。„das Wahre nicht allein und

einseitig als Substanz, sondern ebenso sehr ...“ Vgl. Metzke, a. a. O., S. 159. なお、牧野訳は金子訳と同様。牧野訳、五五頁参照。榎山訳も同様。『世界の大思想1 ヘーゲル 精神現象学』、榎山欽四郎訳、河出書房新社、一九七三年、二三頁参照。三浦は「„nicht“のみで訳し、„nicht nur“の含意を混入させている」。三浦訳、一三三頁参照。

(32) Vgl. Sven Jürgensen, *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg 1997, S. 164. ユルゲンセンの議論は「妥当だと思われる。このちい、ユルゲンセンは「レットティゲス (Heinz Rütiges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan 1976.)が „nicht nur“ と解さなければ „ebenso sehr“ との関係が理解できないう」と主張を批判している。

(33) シェリング「哲学体系の詳述」一四〇頁以下参照。Vgl. *Schellings Werke*, Bd. 4, 368 f.

(34) ヤコービは「スピノザの教説と「スピノザ主義者」とを区別する。「スピノザ主義者が無神論者だと説明するつもりはまったくない。まさにそれゆえに、スピノザの教説を正しく理解すれば宗教のあり方が認められないことの証明は、見かけとして余計ではないだろう。これに対して、スピノザ主義のはっきりしている欺瞞は、あらゆるたぐいの迷信と熱狂ととてもよく折り合いがつくし、そのことでとんでもない物議を醸すことでもできる。決意のうえの無神論者は、こうした欺瞞によって隠れるべきではなう。さうぶな無神論者は、そのことで自分自身を欺べんきつはなう。」 [Jacobi.] *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789 (Google), S. 223. 現行哲学文庫版 五六二頁以下参照。

(35) Jean Colerus, *La Vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux Philosophe, Et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui*

*l'ont connu particulièrement, La Haye 1706 (Google), p. 116 f.* 現行哲学文庫版、五六四頁参照。

- (36) Christiani Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalissimi, spinosissimi aliorumque de deo errorum fundamenta subvertuntur*, Francofurtus et Lipsia 1741, (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, II. Abteilung: Lateinische Schriften, Bd. 8, Theologiae Naturalis, Pars II, hrsg. v. Jean École, Hildesheim / New York, 1981), p. 727. 現行哲学文庫版、五六三頁参照。もつと『ピエール・シーレル』次のように言う。「すべてのはとは自然のなかで考えをめぐらし、人間は、けつして、万有 (Univers) の経験豊かな様態でもなければ知性的な様態でもない、と認めなければならぬ。したがって、神を受け入れなければならぬ。」つまり、「人間」は「神」ではない以上、神即実体・神即自然とするスピノザの教説は、「無神論」ではないのである。Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4. ed., T. 4, Amsterdam 1740 (Google), p. 264 f. 現行哲学文庫版、前掲箇所参照。

- (37) 現行哲学文庫版、五六四頁参照。バルデイリは、シェリングのいところであり、一七七七年から八六年までテュービンゲン・シュナイフトで教えた。Vgl. Josef Hanslmeier, „Bardili, Christoph Gottfried“, in: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 585 f. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118506544.html> S. 585. (二〇一五年十二月五日アクセス現在) ラインホルトがバルデイリに追隨したことは、次を参照。Vgl. *Allgemeine deutsche Biographie*, Bd. 28, Reinbeck Rodbertus, Leipzig, 1889, S. 88. [http://daten.digital-samm-lungen.de/bsb00008386/image\\_85](http://daten.digital-samm-lungen.de/bsb00008386/image_85) (二〇一五年十二月五日アクセス現在)

なお、ハイリーと金子、牧野は、この第二の立場を「カントとフイヒテ」ものと考へる。Cf. Tr. by Baillie, p. 80. 金子訳「牧野訳」も、前掲箇所。ヨウエルは「フイヒテ」を挙げる。Cf. Tr. by Yovel, p. 97.

- (38) C. G. Bardili, *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere. Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Stuttgart 1800 (Google), §12, S. 6; §13, S. 24.

- (39) C. L. Reinhold, *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beyrn Anfange des 19. Jahrhunderts*, H. 1, Hamburg 1801 (Google), S. 106.

- (40) 「計算する者は、思考する。Wer rechnet, der denkt.」Bardili, a. a. O., §1, S. 1.

- (41) シェリング「哲学体系の詳述」前掲箇所参照。Vgl. Schellings *Werke*, a. a. O.

- (42) カントは「実体の概念」を「主語としては現実存在しうるがたんなる述語としてはけつして現実存在しえないとされる(なにか)の概念」(KdV, B. 149)だとする。「実体は、主語としてのみ現実存在するものである。」Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Philosophische Bibliothek* Bd. 540, S. 23. アリストテレスは言つ。「第一実体からはどんな述語も作られない。」アリストテレス「カテゴリー論」第五章、山本光雄訳『アリストテレス全集』1、岩波書店、一九七一年、二二頁(a30)。ただし、「第二実体」は述語となりうる。

- (43) 「実体的な生命 das substantielle Leben」については、第七段落で登場してつた。拙稿「三三三頁参照。ヘーゲルは、のちの『法の哲学』で、「人倫的実在」を「生命ある善 das lebendige Gute」 (§142) と規定する。)

こゝ「人倫」とは、「家族」や「人民 Volk」のことであり、「これらは、「人倫的な実体」 (§156) である。

(44) Vgl. Metzke, a. a. O., S. 160.

(45) Vgl. Metzke, a. a. O., S. 164. なお「メツケは、「このやうに、「有機的というセンスで「lebendig」を理解してはならぬ」とする。しかし、「生命」から、有機性<sup>レ</sup>が排除できるかどうかは疑問である。それに対し、ヨヴェルは、「生命は、有機的な世界であつて、主語的な（‘subjective’）特色をもつ実体の最初の顕現である」とする。 Cf. Tr. Yovel, p. 97.

(46) „Setzen“にフイヒナの影を認めることはあつたやうだ。なお「ヨヴェルは、フイヒナの“the I posits itself”をスピノザの“cause of itself”の一種だとする。 Cf. *op. cit.*

(47) Vgl. G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Bd. 5, Abt. 1, Jena u. Leipzig 1802 (Google), S. 411 f.

(48) スーアカンブ社版では、次の表現が認められる。「Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins kommt, zur Trennung und Entzweiung.“ Vgl. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Theorie Werkausgabe, Bd. 17, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 242. これは「トルンハイネターの編集のもの」である。Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster, Bd. 12, Vorlesungen über die Philosophie der Religion Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes, Hrsq. v. D. Philipp Marheineke, Bd. 2, 1.

AufI., Berlin 1832 (Google), S. 206.

(49) 現行哲学文庫版（五六六頁）では、次の箇所への参照指示もある。「愛だけがつまり自由な感情である。なぜなら愛の浄らかな泉は、自由のありかから、われわれの神的な天性から流れ出てゐる故である。こゝで、偉大にして崇高なものと競つてゐるのは、卑小にして賤劣なものではなく、眩惑しながら理性の法則をふり仰いでゐるのは、感覚ではない。優美と美のなかに充足せられてゐるのは、絶対に偉大なものなのである。おのれ自身の肖像を感覚界でもてあそんでゐるのは、立法者自身、われらが衷なる神なのである。故に心情は、尊敬のなかで緊張してゐる一方、愛のなかではゆるめられてゐる。なぜなら、愛のなかには、心情に制限を加へるものは何もない。絶対に偉大なものは、頭上に何物も頂かぬし、こゝでもつばら制限のもととなり得べき官能は、優美と美のなかでは、精神の諸理念と合致するからである。尊敬とはよちのほることである一方、愛とは下へおりることである。故に悪人は、たとへ多くのものを尊敬するに違ひないとしても、何一つ愛することはできぬ。故に善人は、尊敬するものを、大抵は同時に愛で包むのである。純粹な精神は愛し得るだけで、尊敬することはできぬ。感覚は尊敬し得るだけで、愛することはできぬ。」シラー「優美と品位について」、實吉捷郎訳、「シラー選集」の「論文」、新開良三編、富山房、昭和十九年、第六版、一七七頁。Vgl. [Friedrich Schiller:] „Über Anmut und Würde, [1793]“, in: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Düsseldorf/Zürich 1992, S. 280.

(50) 現行哲学文庫版、五六五頁以下参照。スピノザ『エチカ——倫理学——』下、島中尚志訳、岩波文庫、一九七五年（改版、初版一九五一年）、一二七頁以下、一二七頁の訳である。 Cf. Benedicti de Spinoza, “Ethica. Ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta in quibus agitur”, in: *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Itetum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam*

scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gotthab Paulus, volumen posterius, Ienae 1803 (Google), p. 291 f.

(51) メックケは「みずから自身との愛を遊ぶこと」をもつて、アリストテレスの神へ対比されるべきである。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 165 f. なお、イポリットは「この箇所に対してい」: Cf. Novalis : *Das allgemeine Brouillon*, par exemple f. 384, Werke, éd. Kluckhohn. と註し、金子がそれを紹介している。Cf. Tr. Hypolyte, t. I, p. 18. 金子訳、四六七頁参照。(なお、イポリットの「Kluckhohn」は「Kluckhohn」の誤記と思われる。「Werke」は「Schriften」の題名であるか) これは「次のテキストである」。384 Spielt Gott und die Natur nicht auch? Theorie des Spielens. Heilige Spiele. Reine Spiellehre – gemeine – und höhere. Angewandte Spiellehre: *Novalis Schriften* (Meyers Klassiker-Ausgaben), Im Verein mit Richard Samuel, hrsg. v. Paul Kluckhohn. Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe, Bd. 3. Bibliographisches Institut A. G. in Leipzig [1928], S. 127. なお、哲学文庫版では、新編集により、フラグメントの番号が異なり、四一八となるが、テキストは同文。ただし、ノヴァーリスの推敲により事後削除されたフラグメントとして、<で囲まれている。Vgl. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, Materialien zur Enzyklopädie 1798/99, Mit einer Einleitung von Hans-Joachim Mähl, Philosophische Bibliothek Bd. 450, Felix Meiner, Hamburg 1993, §418, S. 80. ノヴァーリスのこの著作は、一九二八年に発見されたものであるから、ヘーゲルは見るべきでない。Vgl. A. a. O., S. X.

(52) 名詞の Spiel, 動詞の spielen 及びその名詞化を含めれば、『精神の現象学』において四〇例見出される(加藤尚武氏提供・石川伊織氏管理のスーアカンパ社版データベースを拙作ソフトウェア Easy Checker で検索した結果)。そのうち、「悟性」章では二二例である。なお、動詞の名詞化は、本例

のみ。

(53) Vgl. „SPIELEN II 7a“, *GRMM*, Bd. 16, Sp. 2381. なお、この von „der Hebe“ は「二格である。Vgl. *GRMM*, Bd. 16, Sp. 2352. „mit Betonung der geschlechtlichen Inst.“ Vgl. „LIEBE 3“, *GRMM*, Bd. 12, Sp. 924.

(54) ヨヴェルは「ヘーゲルは、愛を、絶対的なものがみずからに直接の関係することだとする解釈に反対し、人間の歴史にある苦闘や受難に無関係な(神によるナルシスティックな遊び)の一種だとする解釈に反対する。」 Cf. Tr. by Yovel, p. 100.

(55) メックケは「ヘーゲルが、その「信仰と知」論文において「神は死んだ」というテーゼに関わり—— „Gott“, „Schmerz“, „Ernst“ の表現があるからであろうか——「思弁的な聖金曜日 spekulativer Karfreitag」に言及していることから、(この)ヘーゲルが表象として提供しているのが、キリスト受難、であるとしている。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 166. 金子も同様。金子訳、前掲箇所参照。ただし、妥当な解釈とは思えない。

(56) 『創世記』第三章第一六―一九節。原語はルター訳。なお、牧野は、マルクスに示唆されて、ヘーゲルの議論が「現実生活での人間の自己疎外の厳しさは考慮されていない」とするが、楽園追放のイメージがあるとしても、同様の評価となるだろうか。牧野訳、五八頁参照。

(57) „erst bezeichnet immer das wirklich gemeinte, wahre, feste und eifrige, den gegensatz von scherz und spatz“, *GRMM*, Bd. 3, Sp. 924 f.

(58) Vgl. „FORM 9“, *GRMM*, Bd. 3, Sp. 1899. なお、カントの用例は「次のもの。『現象の多様なものが、ある種の諸関係において秩序づけられるようにするものを私は現象の形式と呼ぶ。』宇都宮監訳、七六頁。牧野は「(この)の „Form“ を「現象形式」と訳し、「Form は、アリストテレス以来、単なる Materie を『現象させる形式』であった。これを単に日本語の『形式』と訳して理解していると理解が不十分になることが多い。」と註釈する。けだ

し、慧眼である。

(59) 現行哲学文庫版、五六六頁以下参照。

(60) Vgl. Fichte, „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für Zuhörer, 1794“, in: *Fichtes Werke*, Bd. 1, S. 91. フォイヒテ「全知識学の基礎——聴講者のための手稿」、隈元忠敬訳、『フォイヒテ全集』第四巻、九〇頁参照。

(61) Vgl. Fichte, „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1804“, in: *Fichtes Werke*, Bd. 2, S. 374 f. フォイヒテ「最近の哲学の本来の本質について広汎な公衆にあてた明白な報告——読者を無理やり理解させる試み」、藤澤賢一郎・隈元忠敬訳、『フォイヒテ全集』第十二巻、七八頁以下参照。

(62) シェリング、「哲学体系の詳述」前掲箇所参照。Vgl. *Schellings Werke*, a. a. O.

\*\* 「五」途中であるが、以下次稿に譲る。